

LA CIUDAD A PUERTA CERRADA*

Jean Duvignaud

Traducción del francés:
Astrid Vanessa Correa Rocha**

Jean Duvignaud. La Rochelle, Francia (1921-2007). Fue sociólogo, antropólogo, dramaturgo, crítico de arte, ensayista, escritor. En 1953 fundó la revista *Teatro popular* con Roland Barthes y en 1956 —después de dejar el partido comunista—, junto con Edgar Morin y Kostas Axelos fundó la revista *Argumentos*. Hacia 1965 prepara su tesis *Sociología sobre el teatro* y fue nombrado profesor en la Universidad de Tours. En 1969 dirigió de l'Ecole Spéciale d'Architecture. Luego, en 1972, con Georges Perec y Paul Virilio, fundó la revista *Cause commune*.

En sus viajes por África (el Maghreb) y Brasil se interesó en la diversidad de la experiencia colectiva. *Fiestas y civilizaciones* (1973) es justamente la obra consagrada a esos momentos de ruptura imprevisible que llamó “la insurrección de lo posible contra la realidad”.

En 1969 dirige la Escuela Especial de Arquitectura y hacia 1980 fue nombrado profesor de sociología de la Universidad Paris-VII. Posteriormente, en 1982, se vinculó al proyecto “La Casa de las Culturas del Mundo” en París, que presidió y por el que dirigió la revista *L'Internationale de l'imaginaire*.

A lo largo de su vida publicó más de 30 obras entre libros, ensayos y artículos, además de muchos otros trabajos. De entre sus textos podemos destacar: *Durkheim, su vida y su obra* (1965); *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica* (1973); *La anomia. Herejía y*

* Tomado de Duvignaud, J. (1977). *Lieux et non lieux*. París: Éditions Galilée. Todos los derechos de traducción, reproducción y adaptación están reservados en todos los países a Éditions Galilée, ubicada en 9, rue Linnée, 75005 Paris ISSN 0335-3095 ISBN 2-7186-0070-5.

** Traductora del Departamento de Traducción del Centro de Estudios de Lenguas Extranjeras de la UNAM.

subversión (1973); *El sacrificio inútil* (1977); *El juego del juego* (1980); *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad* (1986); *El actor, ensayo de una sociología de la comedia* (2001).

En una buena parte de su trabajo encontraremos, insistentemente, la preocupación por esa “subversión de lo posible” que se articula en lo que muchos han llamado una especie de “antropología de lo imaginario”. En 1977 publicó *Lugares y no lugares*, obra de la extraemos el primer capítulo y lo presentamos en castellano. En él además de esta insistencia por la creación y la potencia de lo imaginario, Duvignaud apunta a otro de sus intereses: el espacio como una de las dimensiones importantes de nuestra existencia y que en la ciudad se potencia con la creación imaginaria.

La ciudad encierra. Cercamiento de los hombres amontonados por una muralla. Así es como repele la “no-ciudad”, el otro, los espacios o las obsesiones nómadas. La ciudad se sienta y ejerce todo su peso sobre ella misma...

La ciudad es un ogro: fascina porque devora todo lo que produce la tierra o el mar, alrededor. Drena y bombea las “riquezas naturales” y las transmuta en otra especie de riqueza que acumula con sus muertos y excrementos.

Esta máquina no funciona. De todo “aquello”, de estos fragmentos de naturaleza o de materia, la ciudad hace otra cosa que ya no es la cosa, sino que desvía hacia un signo. Y de este desvío, la ciudad construye innumerables signos o metáforas. Es una máquina que transforma la materia en símbolos. El hombre que la habita se alimenta él mismo de estos símbolos, aleja el deseo o la muerte, borra el pánico de un *tête à tête* con el cosmos y encuentra en el discurso abstracto el centro de gravedad de su existencia...

§

Civilizaciones enteras han ignorado la ciudad, la ciudad-Estado, eso a lo que llamamos ciudad: ciudades griegas del Peloponeso o de Asia Menor y de todos los bordes del Mediterráneo, ciudades italianas del

tre y *quattrocento*, ciudades flamencas, alemanas, puertos de la liga hanseática, ciudades de los ríos y de los pasajes.

En realidad, ni Sumeria, ni los aztecas, ni los egipcios conocieron eso que llamamos ciudad. Las agrupaciones dispersas y dispares que componen las aglomeraciones de las sociedades faraónicas, aquellas que domina el “carisma” de un rey mediador entre la vida y la muerte, no son más que amalgamas confusas. El hombre se queda estancado en la vaga espera y la sujeción al poder de una mitología aplastante. Solo una jerarquía mística organiza el espacio y esta especie de fascinación por la destrucción, renovada sin cesar por los sacrificios sangrientos. El reino hitita, China primitiva, las dinastías de los omeyas, los incas y los mayas reunieron enormes masas humanas. Como lo había dicho Augusto Comte, se construye más para los muertos que para los vivos. Se construye sobre todo para lo invisible y de estos agregados confusos no quedan más que templos, lugares de sacrificio, tumbas. Si las ciudades italianas hubiesen conocido semejantes cataclismos, quedarían tantos palacios e iglesias en Siena como los hay en Florencia; y como en Pompeya, calles.

Weber dudaba que las grandes localidades chinas del primer milenio fueran ciudades: ahí veía más masas jerárquicamente organizadas que trazos de la organización diversificada que modela la extensión urbana en las ciudades italianas o flamencas. Venecia, Ámsterdam, Brujas, Dresde, Estrasburgo son ciudades.

Patriarcales o feudales, las civilizaciones de este género también ignoran las ciudades. Conocen el castillo, la villoría, la granja, la villa, los lugares de asilo. La casa solariega de Ulises o de Agamenón sirve de punto de partida para la destrucción de una ciudad, Troya, y porque un “impío”, nacido en esta ciudad, París, rompió las reglas de las “estructuras del parentesco” al secuestrar a Helena. La civilización griega primitiva destruye Ilión y no se revelará más de esta maldición, ella misma, medio milenio más tarde, se vuelve una civilización de ciudad. ¿El mundo griego ha podido sanar esta ambivalencia?

Se dice (Mumford, Toynbee) que es el rasgo original, excepcional de la ciudad. Éstas emergen, en ocasiones de forma inesperada y como si fuera un escándalo. Así como durante el período de los sogún en Japón. La fundación de Roma es mística: se implanta en un espacio un sistema

de creencias que vienen de fuera, las mitologías indoeuropeas descritas por Dumézil. Pero la ciudad primero está en esta frontera trazada por Rómulo con su arado y cuyo franqueamiento, por juego, acarrea la muerte de Remo. La ciudad primero es consciencia de un espacio cercado y de un “nosotros” encarnado en este espacio.

Las ciudades están “diseminadas” en el espacio y el tiempo. O si lo queremos, en la historia y el planeta. Aunque Corinto, del siglo V a. C., está más cerca de Siena en el *trecento* de lo que uno u otro estaban del mundo que los envolvía. O Roma está más cerca de las ciudades chinas contemporáneas, de lo que uno u otro estaban de los “imperios de las estepas” que los amenazaban.

Nuestra visión de la historia, plantada sobre la ideología de la evolución del último siglo nos vuelve ciegos: ¿los movimientos propios del espacio no están cargados de un sentido más explícito que esta casualidad adormecida en el flujo de un devenir uniforme y único? La diversidad de los lugares y sus tiempos es sin duda menos importante aquí de lo que lo es esta concreción material, esta concentración arbitraria y sin duda escandalosa o inesperada que hace que surjan las urbes. Esta diseminación —esta palabra tomada en el sentido en que la física hoy lo hace— es lo que hay que comprender.

Ya que dar cuenta de la aparición de las ciudades por “condiciones económicas”, es invertir la conclusión: la economía solo existe por la ciudad y la organización racional del mercado y el cálculo de la rentabilidad no nacieron, sino después de que emergieran las urbes. Habría que oponer a la génesis de la historia (¿cuál historia?), la coalescencia de una forma que se compone al producirse a sí misma.

Producirse y reproducirse a sí mismo, he ahí un hecho que la antropología parece descuidar y que caracteriza de manera precisa la formación de la ciudad, en el interior de su espacio ¿En el interior? No, más bien, por y en el modelado cotidiano de este espacio, espacio dominado, espacio de bricolaje, espacio organizado, espacio metaforizado.

¿Cómo estos núcleos colectivos se engendran en sí mismos y cómo su dinamismo toma como centro de gravedad exclusiva la extensión delimitada por los muros, hogar de una actividad que reúne lo que las otras civilizaciones dispersan en el nomadismo, la aventura o el trueque? Solo un enfoque que toma el espacio urbano como centro de

un remolino creador centrípeto, que recoge con desorden las olivas, los celemines de trigo, la madera o los esclavos, para engendrar la producción económica. Es decir, la proliferación de metáforas. Solo aquí la palabra será tomada como cosa...

La decrepitud de las ciudades no es menos significativa que su aparición. Ya que ninguna ciudad ha durado en la historia, ¿si se toma la historia como referencia! Las ciudades griegas se convirtieron en Estados con las victorias de Alejandro. Roma engendró su imperio. Los unos fueron destruidos por un imperio en expansión, los otros por los nómadas.

En otro lado, en el occidente cristiano, las monarquías absolutas nacientes fomentaron una urbanización generalizada, impuesta a las regiones, a las “naciones” administrativas, políticas, económicas; una homogeneización copiada sobre la que reina al interior de las urbes. El análisis que da Robert Mandrou del absolutismo europeo muestra que el modelo de dominación, que sin duda consagra la coalición de las élites del poder y de los notables urbanos, no es diferente de aquel que las ciudades se otorgaron a sí mismas. El espacio de la geometría, y de la mecánica galilea y cartesiana, nació en la ciudad, pero sirve para la inversión de la nación para el poder.

La ciudad desaparece en esta extensión en donde ya no existe como núcleo, sino como simple relevo de la dominación de un espacio diversificado por un centro. La industrialización hace el resto, y la “revolución industrial” en Gran Bretaña, tal como la describe Lucien Mantoux para el siglo XVIII, hace de la isla entera un suburbio industrial. Solo permanecen fuera de este circuito cuya importancia va en aumento las “pequeñas ciudades”, los principados, las urbes abandonadas.

La ciudad se borra en este espacio tecnológico. Comienza la “urbanización” que instala su mano puesta en las tierras utilizables por la producción industrial. Las urbes del siglo XVI se desmoronan y se borran como se disolvieron las ciudades griegas en el Imperio romano.

Entonces, la urbe, la ciudad de la que hablamos no habrá sido un episodio en las diversas fórmulas que los hombres inventan, sucesiva o simultáneamente, para dar forma a la vida común. Cuando la “producción del espacio urbano” (Lefebvre) borra la ciudad en el tejido de la producción económica y del control administrativo, la ciudad está

muerta. Aquí y allá, no habrá durado ni un poco de tiempo. ¿No habrá sido, a fin de cuentas, desde China hasta Europa, más que una especie de azar, una enfermedad pasajera, una *sociosis*?

§

¿Pero ciudades? ¿Por qué ciudades? ¿Quién osaría a hablar del “surgimiento de la polis”, como lo hace Mumford?

Dejemos de lado, con las predeterminaciones económicas, las justificaciones geográficas *a posteriori*, la búsqueda de las instancias privilegiadas; comercios, mercados, lugares de paso o asilos, bastiones militares o reservas minerales: una ciudad no sabe qué es lo que va a defender antes de existir, ni qué riquezas eventuales tendrá, antes de que ya haya creado sus fábricas.

La urbe, este “todo” orgánico, emerge en medio de múltiples instancias de las cuales ninguna es privilegiada y que es probable que cambien a lo largo del florecimiento urbano. ¿Qué es lo que define este conjunto de dinamismo concentrado, esta máquina de sangre y sudor que funciona al margen de los individuos que la componen?

He aquí primero la acumulación de los hombres en un mismo espacio cerrado. Hábitat común, frecuentación intensa. Todo mundo bajo la mirada de todos. Y en los alveolos que se encastran los unos en los otros, los unos por los otros. Vecinalidad demográfica. Acumulación que provoca un vuelco sorprendente: el hecho de estar juntos y concentrados en un espacio cerrado acarrea una percepción global, “holística” del mundo y de los hombres, engendra una “densidad social”: la cantidad de seres vivos reunidos suscita el advenimiento de relaciones nuevas que ya no pueden ser medidos por la cantidad misma.

Aquí, el hombre ya no persigue una vida que se mide por la vaga duración cósmica. La “densidad social” engendra un tiempo que le es propio, un tiempo comprimido en el espacio cerrado, un tiempo “que ahoga”. Tiempo precipitado, jadeante, marcado por los eventos infinitos que provoca la reunión de hombres y de mujeres confinados entre muros. E. Labrousse dice que la civilización urbana es una “civilización de riesgos”, una “civilización patética”: la intensidad de las relaciones

humanas es tan fuerte “a puerta cerrada” que las relaciones se acumulan, estadísticamente innumerables y tan fuerte que el ser viviente es sometido a peticiones innumerables; que apelan a respuestas inmediatas, con frecuencia desgarradoras y que ponen en duda la afectividad, la pasión.

Los “Nosotros”, hasta ahí, son etnológicos, étnicos, sin duda lingüísticos o contruidos con relaciones parentales organizadas. Pero Atenas, Florencia... son tales “nosotros” que designan la cantidad de hombres que se alojan en el espacio cerrado.

He aquí el segundo rasgo: la “densidad social” es también el lugar de un dinamismo que afecta la actividad colectiva. En la “no ciudad”, los guerreros y los campesinos se reparten el campo de la eficacia. Aquí comienza la división del trabajo. Desde luego, las sociedades faraónicas conocen una organización así. Pero ésta no implica una solidaridad, una especialización organizada según funciones y roles. La ciudad no es una masa (o no se vuelve una masa, sino por motivo de ciertas manifestaciones o eventos catastróficos), ésta “funciona”.

Es decir que la complementariedad que casi no existe en las líneas feudales o patriarcales constituye la trama misma de la existencia urbana. No solo es pasar del “clan” a los “imperios”. El clan se disuelve en la ciudad y da lugar a las estratificaciones topológicas, a las pertenencias comunes de trabajo (herrerros, tejedores, comerciantes...). Es otra vía que toma la experiencia humana: la organización de las tareas prácticas parciales en cumplimiento de una producción global.

Lo interesante no es el hecho de que exista la división del trabajo, sino su forma: la diferenciación de los hombres en la “densidad social” encierra a los hombres en roles particulares coordinados entre sí. La parcelación de los oficios se manifiesta por un volumen de producción y una “cantidad de trabajo abstracto” que representa bastante bien la nueva era de lo económico: al hambre, a la distribución sagrada o carismática de los bienes de consumo, al expolio, al azar de la cultura de una tierra sometida a las variaciones del clima, les suceden el mercado de las cosas.

¿Qué es el “valor” para los contemporáneos de la *Iliada* o la *Biblia*? ¿Para los árabes precoránicos? El valor de los “bravucones”, militantes del honor y la *vendetta*. El de las armas y de la sangre. O más bien, el

imprevisible beneficio de la pesca, de la casa, de la labor. Una tierra indisciplinada fija las normas y el precio de las cosas.

¿Cómo leían los contemporáneos de Pisístrato los textos de la *Iliada* o la *Odisea* que el “líder” ateneo manda por primera vez colegir y redactar? Como textos legendarios y lejanos. Antropológicos sin duda. Es así como la ciudad conquista lo que escapa a otras civilizaciones, el sentido de la distancia que engendra la consciencia del pasado. Las actividades de Aquiles o de los asesinos legendarios, ¿cómo eran percibidas por los hombres que vivían en un mundo cerrado, el universo de las cosas representadas por sus precios?

Esta intensa división del trabajo esta organización “holística” de las actividades, la atestiguamos desde el siglo VII griego. Surge en Florencia, en Flandes bastante antes de engendrar la aparición de un “sistema” económico particular. Como una práctica cuya imagen permanece confusa, errante.

Ningún tipo de sociedad practica así la acumulación del trabajo. Lo que nombramos “valor” nace de una configuración de diversos componentes: concentración en un espacio cerrado, parcelación de las actividades, concentración de los intercambios... Sin duda, se necesitarían otras palabras además de “precapitalismo” para designar esta actividad. El sistema urbano no conduce de manera inevitable al capitalismo.

Es más bien al contrario: la disparidad de los ricos y pobres entre hombres libres y “emancipados” —cuya medida nos da Lysias para aquellos que nombramos “metecas”— no conlleva la aparición de un excedente/sobrante/exceso, provoca una explosión/división/separación. Al igual que el exceso de hombres en las ciudades del Peloponeso parte más allá de los mares para fundar “colonias”, una emigración masiva de aguas profundas y aventureros lleva a las Américas una población lusitana o ibérica. La ciudad revienta/se divide/estalla/surge/sale a la luz hacia otras ciudades...

Podemos pensar que el valor es universal. Idea confusa, coloreada sin duda por nuestro propio hábito de la economía de mercado. Y lanzado hacia el pasado, como la túnica de Neso.

Es posible que cuando examinaron las corrientes del don y del contra-don en Melanesia o en Alaska, Boas o Malinowski hayan traducido datos silvestres. El principio de intercambio: restituir la contrapartida

del don ceremonial sirve sin duda de pensamiento-pantalla que enmascara la realidad del mecanismo. Sin embargo, Malinowski indica de manera clara que los objetos implicados en el don y el contra-don jamás están concentrados en el alcance de un mercado. La “magia kula” que da cuenta de la fuerza contenida en una cosa dada y que exige su redistribución a otros hombres, se despliega en el espacio inmenso del archipiélago.

¿Hemos leído a Malinowski? ¿Habremos descifrado los propósitos silvestres? Los “argonautas del Pacífico Occidental” están subyugados por la traslación en un espacio inmenso. Un movimiento giratorio conlleva el mecanismo de los dones y contra-dones que envuelve toda la munidad diseminada en las islas. P. Clastres y M. Sahlins denunciaron el carácter etnocéntrico de nuestra interpretación del valor y el intercambio: proyectamos sobre esta actividad nuestras categorías mentales construidas en la economía de mercado.¹ Hay más: es una traslación en el espacio que hace que germine lo que nombramos tan mal como “valor”.

El nomadismo conoce estas transmutaciones. He visto grupos beduinos en el sur de Túnez, de Libia y de Argelia, darle precio a las cosas (un precio modelado sobre nuestras apreciaciones europeas) por la sola traslación de la extensión recorrida. El viaje, el desplazamiento, altera la cosa que es neutra, le aporta un coeficiente que resulta de su relación con un espacio. ¿Hablamos del precio del transporte? Pero los preparativos de la magia kula, descrita por Malinowski, suponen un “gasto” (si pensamos según nuestras categorías), es decir, una inversión de trabajo y de alimento sin relación con el “beneficio” obtenido.

El precio de las cosas sin precio, la inyección en una cosa cualquiera con una deseabilidad momentánea, desconocida antes de que sea desplazada en el espacio, esto parece resultar de la traslación en sí misma. Traslación, acompañada o no de visitas ceremoniales y que adquiere su “valor” del cambio de lugares.

Collares, trozos de cuero o de fierro, piedras se adueñan del recorrido del espacio de una fuerza a la que daremos diversos nombres. El objeto intercambiado no encuentra su yacimiento en ninguna parte: los intercambios examinados por Malinowski y por Boas no se detienen

¹ M. Sahlins. *Age de pierre, âge d'abondance*. Gallimard.

nunca. Siguen un caminar circular o no, regresan a su punto de partida y vuelven a comenzar el circuito.

El espacio nómada y el nomadismo en el espacio dan precio a estas cosas, o al menos las cargan de este *numen* que las vuelve deseables y a la vez restituibles. No por una fuerza que sería la de la sociedad en sí misma —el *mana* como lo pensaba Mauss—, sino por la imposibilidad de mantener en un lugar definitivo esta cosa que se desprende del orden de las cosas. Más exactamente *desviada*.

Desviada. El intercambio es un juego. Sahlins piensa que éste arrebató los hombres a la guerra permanente. Es verdad. Pero ese juego sobrepasa la actividad que lo acompaña. Si es un juego con cosas necesarias o fútiles, si rechaza más allá de toda “utensiabilidad” los fragmentos de materia que utiliza o improvisa. Coloca estas cosas por fuera de todo espacio de necesidad “natural”. De hecho, las des-socializa.

El juego se desvía. No aspira a la conservación de la especie o del individuo, ni a su reproducción. Con destreza, hace malabares con plazos posibles que no entran —o casi nunca— en el círculo de los determinismos o de las estructuras. Fingimos pensar que las sociedades saben lo que quieren y que los individuos miden lo que hacen al tomar conciencia de ello. Pero no sabemos a qué aspiran los melanesios a través de la *kula*, ni los esquimales a través del *potlach*. Interpretarlos como lo han hecho Mauss o Bataille a través de nuestras representaciones es extraviarse. No hay duda de que, y el carácter del juego nos incita a ello, ellos no aspiran a “nada” a través de esta actividad que está libre de toda utilidad, de toda función.

Así, el nomadismo y la traslación de las cosas confieren a las cosas un precio sin precio. El precio de la nada. El precio de las cosas sin precio. Nombramos esta actividad “gratuidad” y en esta palabra penetran bastante los conceptos de economía de mercado y rentabilidad. El salvaje, el nómada, pueden entrar en el juego que no regresa al sistema social establecido. Que no “recupera” nada, porque esta nada no es nada.

Sucede otra cosa en la ciudad. La concentración en un espacio cerrado elimina la traslación en el espacio fluido y vago. El valor surge del mercado en donde se acumulan las cosas que se miden de acuerdo con su “valor”. Es decir, a su equivalente en trabajo o en escasez. El signo de los objetos remite a otros objetos. El trabajo a un trabajo.

¿Y esto no resulta de la concentración de la actividad humana en un lugar delimitado, acotado... que no trata el espacio vago y extendido de la “no-ciudad”, sino a manera de peligro superado y que da un poco más de precio a las cosas? La idea de seguro nacerá en una ciudad —Londres— del cálculo o de la ecuación que se establece entre la dificultad de obtener cosas yendo por ellas más allá de los mares o de su costo al interior de la ciudad.

Dentro de lo que está “a puerta cerrada”, las cosas acumuladas se fermentan y germinan. Las “riquezas naturales” en los almacenes en donde las tiendas segregan un “valor” que designa una cantidad de trabajo o de peligro y cuya veracidad se mide en el mercado. La traslación se paga, el esfuerzo se paga. El precio justo. Pero las cosas ya no son cosas, por su precio sobrepasan la medida de una moneda.

Transformación inesperada, sorprendente, escandalosa sin duda. Un cristianismo medieval, penetrado de valores nómadas o feudales, condena esta creación perversa. Lo sobresaliente de las ciudades no son sólo el *pfister* o comerciante, sino que lo que engendra se opone a todos los intercambios nómadas. Es un escándalo urbano.

§

Entonces, ¿qué hay de nuevo “a puerta cerrada”, en la ciudad?

En apariencia, los cambios que aparecen no nos preguntan nada: todo ello parece darse por sentado, por nosotros, hoy, quienes hicimos de la herencia de las ciudades la trama de nuestra civilización. Sin embargo, diversas manifestaciones son estrictamente urbanas, de ninguna manera universales...

El primero de estos cambios proviene sin duda del conjunto de caminos vecinales: en el universo cerrado en donde un gran número de hombres viven amontonados, y en donde se tocan y chocan, la violencia en las relaciones humanas da lugar a la ley.

La ley. No la que viene de Dios, el juez soberano que aplasta las sociedades patriarcales bajo su mirada puntillosa. Sino la ley que resulta del código que los hombres imponen entre ellos en el transcurso de su frecuentación permanente. Cuando deduce la ley —y el poder

que la impone— de la agresividad “natural” de los hombres, Hobbes “se brinca” la etapa de la ciudad, o la ignora. La reglamentación que controla la frecuentación interna en la ciudad no resulta de un enfrentamiento generalizado y “salvaje”: la imposibilidad estadística y empírica de mantener una cantidad de individuos en un mismo lugar implica un código invisible al que los unos y los otros se refieren en su promiscuidad diaria. Una connivencia común elimina la violencia, las leyes de la sangre, la *vendetta*, la rivalidad de músculos y nervios y la transpone en el espectáculo de los juegos.

Lo que dice la ley de la ciudad: que los hombres restablezcan una reglamentación abstracta e invisible, una justicia, imagen abstracta del código, a veces personificada como lo fue Atenea, a veces simplemente abstracta.

Así se impone la ley del valor y del trueque en las relaciones pasionales: a quien cometa una falta, se le impone el precio de un castigo físico o simbólico. El precio de la sangre se vuelve el símbolo de las cosas producidas y el equivalente de un prejuicio. Un precio que se paga. También, la acción deja de ser épica: se vuelve trágica y absurda, la de un loco o de un criminal.

Así, al final de la *Orestíada*, el hombre de la *vendetta* y del derecho de sangre, Orestes, es llevado a la ciudad, delante de la imagen metafórica de la justicia y del código, Atenea. Y como estamos en el campo de lo imposible, Atenea por sí misma se dirige a él para ordenarle que abandone una venganza, la de las jurisprudencias alejadas por las murallas de la ciudad, y que acepte o confíe en esta justicia, que es el símbolo de la sangre.

He ahí lo que distingue la vida de la ciudad griega de su pasado arcaico o sin duda de la “no-ciudad”. Y lo que se opone a las ciudades europeas al amontonamiento de las jerarquías feudales, a los lazos de dependencia inextricables, que son lazos de dominación y de servidumbre. Dos visiones del mundo se oponen aquí en el espacio urbano: la que sobrevive al alejamiento o a la desaparición de las comunidades salvajes, la que controla la frecuentación de los hombres en lo que está “a puerta cerrada”.

Desde luego, hay una violencia urbana; castigos violentos, peleas, disturbios. Éstos se despliegan “al vapor” en el interior de los muros y los vencidos desaparecen o dejan el círculo de la ciudad. Violencia

diferente de la de la estepa o del pueblo. Los guerreros conocen el juego, el de los torneos o de las batallas, el de los duelos (Duby). Conocemos el rol que ejercieron estos combates para la apariencia, toma de rehén permanente y planeación de rescates. Pero, en la ciudad, el juego entre el sistema de los símbolos: laicizamos la fuerza, o más bien la contabilizamos. La epopeya está muerta, comienzo de la psicología y la estimación de probabilidades.

§

Las extensiones nómadas son lugares de recorridos y de azar. El desplazamiento de una tropa establece a una tribu en un campo por algunos días. Un movimiento browniano produce hierofanías de los hombres de hierofanías, que son el número de hogares dispersados de manera forzada en la materia.

Un doble juego se entabla entre el vagabundeo y el establecimiento. Pero las sociedades, feudales o patriarcales, esas de las que hablan los relatos pre-islámicos, Ibn Haldoun, la *Biblia*, la *Odisea* o la *Iliada* jamás se estabilizan por completo: una irresistible migración lleva a los hebreos hacia el horizonte de “tierra prometida” como los señores de las casas solariegas griegas se pierden en migraciones infinitas o la caballería occidental en los ensueños de la Mesa redonda. “Nostoi”, “regresos”, “búsquedas”, cruzadas, *yihad*, guerras santas...

J. Berque nota la relación que existe entre el recorrido del espacio vago y la pared, entre el nomadismo y el discurso que teje un pueblo a lo largo de su vida. Al hablar de los nómadas del “ante-islam”, evoca “el desierto y las palabras”, esta relación que se establece entre el errar del beduino y el poeta, “digamos de su pueblo”. Y esta relación mantiene una “nostalgia” que con frecuencia se confunde con el alma en sí misma y que es como la sobrevivencia del deseo. Aquí se mezclan la “antropología y la lingüística” en esta ambivalencia del recorrido y del campamento, del asilo en donde se reúnen los clanes y el nomadismo que los dispersa.²

² *Langages arabes du présent* (Gallimard).

Ambivalencia de la unidad y de la multiplicidad, dice Berque, que se cristaliza en un individuo, que el poeta acentúa en su lenguaje, individualidad casi monstruosa, que ha crecido por una inflación letrista. El ser se vuelve un lugar sagrado, él mismo, lo sagrado que una fuerza invisible le confiere, aquella que anima el imaginario épico.

Así, caballero de aventura, beduino, heredero bretón de las feudalidades, místicas, rey de Ítaca o caballero escita se arrojan una existencia febril, siempre amenazada por la injuria o el insulto, siempre lista a ponerse en juego en el duelo o la batalla. Tal es la “cara”. La cara que perdemos bajo el insulto que no fue vengado. Cara que cubrimos para evitar la tentación de las injurias que vienen de muy abajo. Cara que disimulamos con el ardid. Yo soy “nadie”, dice Ulises...

Este mundo épico en donde se mezclan el habla poética y la sangre, probablemente compone la trama del nomadismo, la trama de la “no-ciudad”. Un habla errante que no será establecida, sino más tarde —en la ciudad— y que, fuera de los hombres y de las mujeres a quienes concierne y a quienes atraviesa de manera oral, un poco como el tatuaje distribuye signos en el espacio del Magreb, sigue los recorridos de la estepa.

La imagen del hombre cambia con la concentración en un espacio cerrado. Espacio concentrado, limitado, dominado, lugar de una potencia desconocida por los nómadas: la transmutación de los burgos o de los pueblos dispersos en lugar cerrado altera la existencia, un lugar cerrado por una muralla que aparta tanto la no-ciudad que crea la ciudad.

Dialéctica de la muralla: limita, aleja, borra y concentra. El cercamiento no es deslindarse. Éste fija otra experiencia de la vida y la densidad social moldea un mundo que no conoce el mundo nómada. ¿Cómo no iba a alterarse la experiencia con la desaparición de la extensión difusa?

Así (Glotz, Gernet), los “temistas”, provenientes de una tradición mística de la vida errante, son reemplazados en las ciudades griegas por los “nomois” promulgados en el gran día de una comunión cercada en espacio cerrado y suscitada por la intensidad de relaciones y la acumulación de los hombres en un mismo lugar. El procedimiento judicial borra el formalismo de una magia que se volvió arcaica y la magia en

sí misma se sirve de fórmulas racionales o “laicas”. El derecho surge de esta lógica, *ratio scripta* ignorada por el hombre, hasta ese momento. Las “tablas de la ley” no son las leyes de la ciudad.

El rostro, la “cara”, el hombre portador de la máscara de una individualidad crispada da lugar al rol que se juega en esta mezcla concentrada. Por supuesto, el derecho absoluto del *pater familias* sobre su familia, su *dominium*, como se dice en la Roma republicana, se asemeja al poder absoluto de Abraham sobre su hijo Isaac o de Agamenón sobre su hija Ifigenia. Pero se trata de un compromiso, de un equilibrio entre el *imperium* patriarcal y la ley de la ciudad: destruyendo las pertenencias tribales, remplazando estas últimas por connotaciones de vecindario, de oficio, de calle, de profesión, de riqueza, la *podestás* deja de ser la omnipotencia individual: ésta es, como la ley, la autoridad común sublimada.

Así se debilita el derecho de nacimiento ante el derecho engendrado por la territorialidad confinada en la ciudad. Las luchas de los sofistas y de los metecos en Atenas, la “revuelta” de los gracos en Roma, las luchas florentinas no son “luchas de clase”, sino tensiones que resultan del conflicto entre el derecho biológico y el derecho censatario. De los “comicios curiados” o “centuriados” en Roma se pasa a los “comicios tributos”. En Florencia, el surgimiento de la “tiranía”, ilustrado por Maquiavelo, y el rol que se otorga al “líder” menos preocupado por la legitimidad de la sangre que por la del poder, responde al mismo movimiento de desposeimiento urbano de la sangre por la situación topológica en la extensión organizada “a puerta cerrada”.

Sobre esta trama horizontal de la vida se va a elevar en la ciudad una arquitectura de lo inalcanzable: el mundo de una teología abstracta, metafísica o simplemente ideal. En el universo de la “no-ciudad” que encara el estrechamiento o la opresión del hombre por el cosmos, lo sagrado extraído directamente en la materia, sucede con la ciudad, algo sagrado proyectado más allá de los hombres, místico.

La filosofía es cosa urbana. En la ciudad transmutamos las cosas en símbolos y los símbolos en esencias. Las magias y figuras de lo sagrado se construyen como un submundo cuya imagen del cilindro daría lugar a la figura: la ciudad cerrada es la base de este cilindro cuyo eje eleva las representaciones más allá del mundo. Ya no se busca Ilión, la tumba de Cristo o de Mahoma, la tierra prometida, la Ítaca perdida o el Santo

Grial: las cosas se han vuelto invisibles, desprendidas de todo espacio y de todo lugar. La ciudad mística deviene el modelo de la ciudad.

Sublimación que resulta quizá de la densidad social. Correspondería a los analistas de los movimientos psicológicos el decirnos cómo opera el surgimiento de un submundo en el marco de la ciudad. ¿Cómo los griegos inventaron el mundo ético y metafísico y las ciudades de la Edad Media, esta representación de la Virgen-Madre que colma las catedrales? De una o de otra, no se nos da explicación que tenga raíz en la trama que vive en el espacio comprimido por muros.

¿Sin embargo, la Virgen-Madre, la imagen sublimada de la mujer que da a luz sin haber practicado amor carnal, y eso en el calor espeso de las ciudades populosas? La estética no pasa a través de capas densas de experiencias múltiples: el enraizamiento del miedo de la carne y la reanimación del pecado original, el fulgurante descubrimiento de la sexualidad y, al mismo tiempo, de su represión. Ninguna sociedad, sin duda, ha aceptado la elección libre del individuo para el matrimonio, y las “relaciones elementales de la parentela” no tratan solo de evitar el incesto, ni de acentuar los intercambios entre dos secciones de un grupo dividido por una dicotomía inevitable, éstas buscan también “socializar” la sexualidad borrándola bajo la aplicación de un código. En la ciudad y la frecuentación intensa, el abandono de las leyes de la sangre y de las pertenencias étnicas, en la algarabía tentadora de las calles (aun si las mujeres siguen estando, como en Grecia, en una especie de *harem* o no salen si no es ocultas con un velo como en la Edad Media), la sexualidad es asunto de topología, asunto de encuentros.

La sublimación de la mujer no es una defensa contra la promiscuidad, una compensación con diversas prohibiciones, ésta parece resultar del paso de un código de sangre a un código de libre intercambio entre personas de los vecindarios, tenderos, artesanos, veteranos. Intercambios de intereses o acondicionamientos internos. A la sexualidad mística le sucede la sexualidad de posesión.

Dos conceptos flotantes designan el amor para los griegos, el del cariño exigible en el interior de la familia, el del deseo por una persona extranjera, sin importar el sexo. A este último término se vincula el de *eros*. Pero aquello que podía, para los nómadas, exaltar esta dicotomía en lo místico de la aventura a lo largo del recorrido infinito —amor de

los bellos esclavos, como el que opone Aquiles a Agamenón, deseo de Agamenón por este esclavo que arrastra consigo hasta la bañera que le servirá de tumba, deseo de Ulises por Calipso que no excluye el cariño fiel a Penélope— cambia de sentido en la ciudad: la sublimación de los seres extranjeros deseables, hombres o mujeres, sin duda esclavos que vienen de Asia menor o chicos de buena familia, aquí se vuelve estética.

¿Quién ha notado la diferencia que existe entre la representación de la mujer legítima griega de las ciudades, tal como la encontramos en las vasijas, y la de la esclava, prostituida o no, cuyo cuerpo se idealiza en la escultura, o del guerrero o del atleta? Todo sucede como si la Grecia urbana hubiese inventado cánones de lo bello, en el orden de la figura, en la medida en la que el deseo se idealizaba en esencia.

¿No diríamos que lo ideal en la figura se opone a la realidad cotidiana, tal como la conocemos, que la estética ha sido esta sublimación del deseo por otro, aquel que no es de la familia? ¿Y que esta estética de lo bello y de las formas idealizadas por la figura es equivalente a la sublimación que hace de la mujer, en las ciudades de la Edad Media, una Virgen-Madre inalcanzable?

Desde luego, entre los dos se interpone el choque místico de una condena de la carne como tal. También, la figura de la Virgen-Madre será cargada de más pureza inquietante que la estética helénica. Al menos, las catedrales que ocupan el centro de las ciudades y que requieren de siglos para construirse están modeladas por esta sublimación del deseo y esta metafísica propia de la ciudad que desvía el deseo hacia el cielo en lugar de buscar la satisfacción en el espacio.

Arrinconado en un espacio que lo confina en una promiscuidad peligrosa, es posible que el hombre de las ciudades encuentre, si no la satisfacción, por lo menos el logro de su ser en la representación de una forma: ¿Habrà una relación entre la no-eyaculación y la elaboración de una forma? ¿O bien la forma ideal desvía la eyaculación?

§

La lengua no expresa una cultura como lo cree Sapir ingenuamente. Ésta parece resultar de una confrontación práctica entre el espacio

existencial y el habla. Aquí, en la ciudad, “a puerta cerrada”, estructura la existencia familiar en un discurso coherente que ignora los “planes de escape”, las salidas, y reabsorbe toda experiencia en una coherencia cerrada.

Aquí el habla es a vapor, a salvo, replegada sobre sí misma y sobre la frecuentación permanente de los hombres: recubre la vida en su trivialidad y sus secretos, ya que todo hombre vive *tête à tête* con otros hombres.

Habitar en Atenas, Corinto, Siena o Ámsterdam es habitar un discurso. La “no-ciudad”, la vida nómada, la masa faraónica ignora ese juego del habla ya que las palabras o los términos designan fuerzas para éstos, hierofanías, acciones posibles. En el espacio cerrado, el signo remite a otro signo y ese signo, como el precedente, ocupa un lugar definido en la trama del discurso urbano. La ciudad es un lenguaje.

La vida se identifica con esta forma, la habita, como el hombre habita su ciudad, una callejuela en el entrelazamiento de las callejuelas, un patio detrás de una plaza. Laberinto cerrado en donde las connotaciones se responden entre sí. Una lenta investigación permite el acaparamiento de las palabras y las cosas, las emociones y las necesidades, incluso los deseos. Como la mercancía ocupa el hogar de la creación común de la ciudad al trabajo, la denominación simbólica elimina la aprehensión directa y se instala en el organismo urbano, de modo que separa el “significante” del “significado” y remite el uno al otro, en el interior del mismo sistema.

De modo que el habla que reemplaza la violencia, la sangre y la materia, deviene el instrumento formal de una acción a distancia sobre los hombres, a la cual llamamos persuasión. Presentimos este cambio, a veces como Leo Strauss cuando evoca las relaciones de Hierón el tirano, el hombre del poder racional urbano, y Simónides el filósofo.³ Pero otorga a este estado de las cosas una significación filosófica. Como si todo aquello “se diera por sentado”. No obstante, la filosofía germina lentamente de este intercambio del habla que apunta a comportarse con otros hombres. Y este intercambio del habla, esta “habladuría” no es más que la infraestructura sofisticada y retórica del pensamiento.

³ *De la Tyrannie*, trad. fr. (Gallimard).

El sofista se apropia de las palabras (L. Robin dice que de los conceptos) y busca los instrumentos de la acción a distancia que puede sugerir al otro hacer lo que el locutor busca hacerle que emprenda o hacerle que admita. En la *Iliada* o la *Odisea*, se oponen los discursos como se oponen los golpes en un duelo. Aquí, el poder no depende ni de los “corpulentos” ni del esplendor oratorio, sino de la aquiescencia interior del ciudadano común.

De suerte que la palabra remite a un signo y el signo a una adhesión afectiva. El sofista y el retórico se dirigen al *ser* interior del ciudadano banal. La persuasión es la puesta en marcha de la separación del “significante” y del “significado”. Ulises no busca persuadir: convence, actúa con astucia, domina con los sueños que sugiere. El sofista por su lado, técnico del habla, modifica la voluntad del otro o, si esta voluntad es ausente, suscita un acuerdo. Este acuerdo que busca Sócrates en su dialéctica, al menos la que nos entrega Jenofonte más que la que reinventa Platón. El sofista despliega su habla en el campo del discurso estructurado de la ciudad.

Calicles y Gorgias buscan saber cómo reparar o manipular el lenguaje para actuar a distancia sobre los otros. El héroe épico afirma, el sofista nada en el habla. En Florencia, Maquiavelo aconseja al “líder” que encuentre la manera de persuadir al ciudadano de su validez que él, el príncipe, quiere imponerle. Fundar el determinismo de la acción sobre la determinación del hombre que escucha.

Lo que sucede en la ciudad no se parece en nada a lo que sucede en las otras civilizaciones. El llamado a la razón crea una nueva tiranía, desconocida en otros lugares: la de la evidencia que conlleva y justifica. Quien posee la fuerza posee también la razón, la razón de la ciudad...

En la ciudad, el poder no resulta de un milagro ni del prestigio de un semidios. No desciende del cielo. Germina de un largo ejercicio del habla persuasiva que sitúa la consciencia de los hombres cuya adhesión se desea. El tirano obtiene el consentimiento, aunque este último fuera formal. El Príncipe no puede imponerse sin este acuerdo común. La ciudad, lugar cerrado de un discurso concentrado, segrega el poder al término de una charla.

Para las ciudades europeas, mostramos cómo la idea de constituirse en Comuna surgía de una larga “palabrería”; tan poco claras eran

las ideas de autonomía (Petit-Dutaillis). Este largo debate moviliza a los hombres en acciones concertadas contra la violencia o la coerción que resulta de las jerarquías de dominación o de linaje: Abbeville, Noyon, La Rochelle, Arras constituyen espacios resguardados, escapan o tratan de escapar a las reglas que los hacen caer de un legado a otro, de una sujeción a la otra. Algunas serán ciudades del Rey para no ser ciudades de los príncipes o barones. Pero se trata primero de reservar un territorio.

Este movimiento comunal no es una “toma de consciencia” banal de notables que descubren la divergencia de sus intereses personales y los de los señores feudales. Dejemos de lado este etnocentrismo: la Comuna concretiza la inversión de los determinismos sociales, ya que a la época de señores feudales que está ligada al azar de los torneos, de las batallas o de los matrimonios, se le opone un grupo de gran densidad que está decidido a gestionar la administración de las cosas y de los hombres reunidos dentro del círculo que forman las murallas.

8

Y en la ciudad surge la representación imaginaria. Sola, la ciudad, en medio de su espacio, organiza un lugar en donde se lanzaran las figuras de la ficción. En griego, *theatron* quiere decir: dado para ver. ¡El reino del *voyeur* comienza!

Es posible que la concentración de los hombres, la frecuentación constante, la intensidad de las relaciones físicas y comerciales, la generalización de los signos en la comunicación acentúen la percepción visual. Aristófanes reprocha a los atenienses que sean “curiosos”, es decir que “vayan a ver” los eventos. Huizinga evoca, al final de la Edad Media, esta “pasión de ver” que invade Europa entera, la Europa de las ciudades, es que absorbe los torneos, las fiestas religiosas y los grandes castigos públicos.

La ciudad hace del duelo un teatro, dramatiza el poder heroico de una casta guerrera, debe a la ciudad el deleite de ser vista, observada, tentada con los ojos por así decirlo. ¿Alcibiades espera otra cosa de los efectos de sorpresa que provoca en la ciudad? ¿O de lo que una bella

joven como Bianca Capella, quien se volvió mujer de un Médicis, crea en la fiesta de miradas de una multitud urbana?

Es singular que la tragedia en tanto que dramatización imaginaria y no liturgia, aparezca en la ciudad después del fracaso de la agresión persa. El estremecimiento nervioso provocado por esta guerra “en la vida y en la muerte” es sin duda correlativo a la inversión de la epopeya y la poesía mitológica en representación teatral concertada: tan grande había sido sin duda el miedo de perder por siempre la identidad cultural de la ciudad frente a los imperios teocráticos y al asalto de masas confundidas, tan sorprendente ha sido la victoria de las ciudades, que el hombre “a puerta cerrada” sufre en su ser una convulsión poderosa.

De este choque, hay que partir sin duda. Y para separar la representación teatral trágica de las mitologías o de los dramas litúrgicos. Todas las civilizaciones conocen estas representaciones sagradas o semisagradas. El teatro indonesio o indio, el primer teatro chino son ejemplos, y es difícil dar el nombre de teatro a estas figuraciones sometidas al sistema general de los mitos.

He dado la opción de que el teatro, y de manera particular la tragedia, sólo aparezcan ahí en donde se establece una fractura entre los mitos y el deseo presente, entre la imagen, más o menos organizada en estructuras o en sistemas, y el proyecto existencial de una generación, generalmente traumatizada por un evento cualquiera. La particularidad del mundo griego es haber respondido al choque nervioso provocado por la invasión persa y las emociones de la guerra por una transmutación en materia de creencias míticas que componen el fondo cultural arcaico.⁴

Tenemos razón al objetar a los que se contentan con reconstruir el sistema mítico en la lógica ucrónica de una estructura o de un sistema, que “los griegos no son como los demás” (M. Detienne). Las construcciones de las representaciones colectivas que componen las mitologías responden quizá a la cristalización de una mentalidad, de una lógica o de un discurso concertado y no-consciente sobre las relaciones del hombre y del cosmos. Socializaciones arcaicas de grandes instancias de la muerte o de la sexualidad que se encuentran así eliminadas y transpuestas. Pero

⁴ *Les ombres collectives* (PUF).

viene una generación que afronta una situación existencial o histórica imprevisible, viene un peligro que pone en duda la cultura en sí misma, y comprendemos mejor que un acondicionamiento de los mitos provoque una conmoción del sistema.

El surgimiento de la tragedia en las ciudades griegas y sólo en las ciudades, la proyección de un personaje, arrancado del contexto de la mitología arcaica y fuertemente individualizado por su soledad en medio del área del teatro, son eventos del “aquí y ahora”. Porque la ciudad cristaliza un tiempo social que no se parece a ningún otro, porque está cristalizada en un espacio limitado, por lo tanto homogéneo e isótopo, tiempo de la geometría y de la mecánica. Escoger a Antígona, Edipo, Orestes, es sacar de la arqueología de los mitos una figura recortada en un sistema y concederle, por algunas horas, en un espacio especializado, una vida momentánea.

Ninguno de los personajes del teatro trágico ha salido fuera de la experiencia griega urbana: Agamenón, Orestes, Antígona, Deyanira, Electra, Filoctetes, Níobe pertenecen al pasado de Grecia. Para encerrarlos en una individualidad solitaria, conviene sin duda haber tomado, *vis-à-vis* de los sistemas mitológicos, una distancia intelectual. Distancia, en el sentido que Brecht le da a esta palabra, o con la que podemos medir el carácter heterogéneo de la mitología y de la vida presente. Pocas sociedades descubren esta noción de “modernidad”, es decir la evidencia de un corte entre la totalidad del pasado cultural y las exigencias diferentes, nacidas de la experiencia actual. Los personajes de la tragedia son arcaicos y presentados delante de hombres modernos. Así, la tragedia moviliza delante de tenderos, artesanos, comerciantes, abogados o marinos, unos y otros encerrados en roles sociales definidos, individuos arrancados al mundo feudal y patriarcal, que la ciudad ha destruido para existir.

Esta dialéctica se revela en el sistema del teatro: ¿el griego, contemporáneo, de Cimón, de Efiltes o de Pericles, qué tiene en común con una joven de alto linaje que lleva a cabo un rito cuyas costumbres urbanas ya no preocupaban? ¿Lanzar una pizca de arena sobre el cuerpo de un hermano para obedecer la ley de la sangre? ¿Y con la interminable *vendetta* de los atridas? Nada sin duda, más que la rememoración oral del pasado legendario o mítico.

Es decir, que la mitología deja de organizar en la ciudad la trama de la existencia y de recortar acciones que vayan con las exigencias de esta "ideología" que constituye un sistema mítico (Dumézil). La existencia enraizada en la vida colectiva de la ciudad la lleva a la permanencia de las representaciones y clasificaciones colectivas.

Ambigüedad dialéctica que da cuenta a la vez del carácter atrayente de un personaje sacado del pasado y sometido durante el presente al respeto de una ley *démodé*, y de la exigencia de matar este personaje al término de un largo lamento poético. El pasado sobrevive en estado de fantasma, y sin duda, de incitaciones vueltas inconscientes, incluso como fascinación, ya que estas mitologías están ahí, alrededor de las ciudades, dispersadas en el campo y las estepas. Pero la vida presente opera como un revulsivo: la mutilación que el poeta trágico hace que sufra el lenguaje (ningún ateniense habló nunca la lengua de Sófocles así como ningún francés del siglo XIX la de Rimbaud!) responde a la integración de los salvajes del pasado en el discurso urbano.

Queda la cuestión de esta individuación patética. Antígona, Edipo, Orestes son seres individuales, sin duda más fuertemente individualizados que el promedio de los espectadores que venían a buscar un disfrute confuso. ¿Qué es lo que el griego venía a ver destruirse con la complicidad del poeta, a través de estas criaturas de ficción? ¿Qué buscaba abolir a través de la imagen tan personalizada de seres magullados por la obediencia absoluta de una ley arcaica y en desuso?

Lukacs considera que el héroe trágico vive bajo la mirada de Dios, es decir del absoluto. Que su existencia está sometida a esta exigencia que no admite ninguna concesión al mundo de los hombres, con las jurisprudencias. Paranoia extranjera por la casuística de la vida trivial. Pero el griego promedio, el hombre común de la vida asiste, "ve" con placer a una persona arcaica paralizada por su obsesión absoluta, sufrir y morir delante de él, en público. Y él, atrapado como lo está en este universo de compensaciones y de relatividad, ¿qué es lo que él envidia, el hombre de la jurisprudencia urbana y de los compromisos cotidianos, ante estas imágenes de la intransigencia?

Desviar a los héroes épicos o míticos, traerlos al "ring" del teatro, he ahí lo que es crear una experiencia que ninguna otra civilización ha conocido hasta ahora y que las sociedades dejarán de conocer durante

más de un milenio. No regresaré aquí a esta obsesión de suplicio que parece caracterizar la obsesión urbana de las sociedades occidentales,⁵ conviene señalar esta ruptura que se establece entre la no ciudad y sus mitologías y la ciudad en donde un poeta selecciona durante un largo lamento poético, personajes arrancados, desviados, de su función mítica. Vemos que el teatro es más que teatro...

Y en vez de oponer dos metafísicas como lo hace Nietzsche, dos metafísicas que se suceden en el mismo tiempo, la misma evolución (¿Nietzsche escapará a la ideología evolucionista de su época?), no conviene ver cómo se confrontan dos experiencias, varias experiencias del espacio, que implican cada una, una imagen particular del hombre. Aquí, el hombre de la ciudad descubre el concepto de individualidad a través de estas figuras mitológicas enfrentadas. Schiller decía que el griego había logrado su experiencia de individuo a través del espectáculo de la tragedia: ¿no es así como el *voyeur* que es el espectador urbano, aprende así a colocar en sí mismo su centro de gravedad, privilegio hasta entonces conservado por algunos “corpulentos” de las leyendas?

§

La ciudad es memoria de sí misma. Aquí, el pasado de la ciudad se acumula bajo los pies de los ciudadanos vivos. Los muertos, los excrementos, las ruinas. A la toponimia legendaria que se adhiere a las hierofanías dispersadas en el cosmos, le sucede una acumulación de datos que el pedagogo o el educador tiene a su cargo transmitir a los niños, ya que sólo por ahí se reproduce la ciudad como tal. Y eso, por supuesto, no por una iniciación heroica como la que Chiron da a Aquiles o el caballero transmite con el “espaldarazo” a su cadete, sino por el enraizamiento concertado de modelos.

¿Quién escapa a este adoctrinamiento? ¡En la no ciudad, la memoria colectiva se engancha a los mitos, y no es seguro que la gente común y corriente de la humanidad conozca el sistema mítico completo! Aquí,

⁵ *Le Don du rien*. “El aislamiento bajo la mirada de una multitud” [...] esa soledad”. (p. 171)

la memoria de la ciudad se reproduce en cada joven ciudadano y se conserva interiorizando estos modelos.

Así, la ciudad es una lucha constante contra el olvido. Dije en otro lado que la memoria colectiva no se adhería a los lugares sagrados del cosmos y no se conservaba más que en grupos estrechos y cerrados (familia, aldea, casa solariega, tribu). Es en la ciudad, cuya escala es incomparablemente más grande, y por la extensión y por la densidad social, cuando ese término de memoria colectiva toma en realidad su sentido.

La ciudad echa raíces en sus tumbas y desperdicios, apila las cosas del pasado en un cosmos en pequeño, un microcosmos viviente. Así construye su historia, la de su dinamismo interno y de la repetición de sus esfuerzos comunes por mantener su espacio. Máquina productiva, ésta sobrevive así a las generaciones sucesivas: los hombres, apartados de los linajes y de las pertenencias clánicas, se sumergen en el flujo que se prolonga de época en época. La historia nace así de la ciudad. Esa de la cual habla Pericles en los admirables discursos que le presta Tucídides: los hombres muertos en combate por la defensa de la ciudad pertenecen a la vida sublime de la ciudad, no como los fantasmas que Ulises hace que aparezcan en país etrusco, al momento de la *nekuia* que relata la *Odisea*, vampiros insatisfechos, sino como individuos sucesivos cuyas acciones individuales hacen que crezca un “nosotros”.

Tal es el peso de esta historia. Nosotros nos la hemos apropiado. Le dimos otro sentido. Pero ahí está la verdadera ideología de la ciudad, y no la ideología de los mitos. La ciudad es historia en el universo de la no-ciudad. Y en la ciudad sola, escribimos la historia: Tucídides, Tácito, Maquiavelo, Guichardin. No la hagiografía de los príncipes o de los “engreídos”, sino la del “todo orgánico” contenido en las murallas.

Componente existencial que embebe la consciencia de cada uno de los habitantes de la ciudad. Y que da a los hombres la posibilidad de alejarse de las cosas. Cosas de otros lugares, esas que se dispersan en la extensión vaga. Así nace esta simbolización desenfundada que invade el espacio urbano: el signo de la cosa ya no remite a la materia, sino a otro signo, un signo que en suma jamás se alcanza y que conlleva una frustración.

¿De dónde habrán sacado los griegos la voluntad de dar forma al cuerpo vivo en vez de sólo al de los dioses? Si la existencia urbana no los hubiera sumido en esta historia diferente y este discurso del cual cada signo designa otra cosa además de sí mismo, algo nunca alcanzado. ¿Deseo nunca alcanzado? Llamamos estética a esta frustración infinita. Acentúa esta proyección ideal de la ciudad más allá de sí misma, de la cual hablé más arriba.

El hombre vuelto forma. No el guerrero ni el prisionero de los bajo-relieves asirios, ni los grandes personajes. Ni el muerto como en Egipto. Sino el hombre en su trivialidad sublime. El hombre o la mujer. El *kouros* o la *kore*, las jóvenes de las Panateneas inmóviles en el ejercicio de su ceremonial. Las innumerables figuraciones de las vasijas. No podemos contentarnos con llamarlo “realismo”, ni “humanismo”, que competen a nuestras “herramientas mentales”. Hay que leer aquí una tentativa de arrancarle al cuerpo sus funciones, aunque sean sagradas, desviarlo de su función social para sumirlo en este universo del juego en donde no existe, en su forma, más que solo para él, es decir para nada.

Advertimos el cambio profundo que opera en la escultura sagrada occidental entre la época romana y el periodo en que se elevan las grandes catedrales urbanas (Duby): la figuración mística de los monasterios perdidos en un país salvaje, los fantasmas romanos no se comparan a las formas que pueblan las grandes iglesias citadinas: éstas son a la vez transpuestas y sublimadas (como la mujer en la Virgen) y desviadas hacia una comunicación de signos propios del discurso urbano. “¿Naturalismo místico”, diríamos?

Así la ciudad elabora su historia y su estética porque la experiencia humana, reunida en un espacio cerrado, segrega con su propio tiempo una configuración de signos de connivencia. Hemos hablado de esta frustración que quizá agita a la ciudad, ya que estos signos que ya no designan cosas materiales u objetos de deseo, remiten a otros signos y proyectan en una ciudad de fantasma sublimado las instancias que, en otro lado, actúan directamente sobre los hombres.

Esto sería decir que la utopía surge de la ciudad, utopía estética o política, la de Platón o la de los escultores, la de los pintores. Utopía que coloca al hombre más allá de sí mismo y lo fuerza sin duda a buscar lo imposible.

§

Ciudad máquina. Ciudad matriz. La forma que toma el espacio para constituir la ciudad provoca el surgimiento de hechos desconocidos en otras sociedades. El flujo humano que atraviesa la ciudad cimienta lo que nombramos saber. Quizá incluso saberlo todo haya sido elaborado en este cercamiento (economía, técnica, teatro, historia, filosofía).

Ciudad efímera. Ninguna otra civilización es tan frágil y tan efímera como la estructura urbana. La ciudad en donde se acumula con muy poco espacio una inmensa cantidad de dinamismo colectivo explota o se disuelve. Los linajes feudales o las estructuras patriarcales duraron más tiempo que las ciudades griegas o italianas: aquí los imperios se disuelven, después de Alejandro, las ciudades en la inmensa región, Roma se expande más allá de sí misma, en occidente, las monarquías absolutas los dispersan en las naciones. La ciudad puede consolarse: son los valores inventados y experimentados por éstas, de los cuales se apropian los constructores de naciones o de imperios. ¿Pero qué son estos valores apartados del encierro de las murallas y de lo urbano que está “a puerta cerrada”?

Las ciudades griegas duraron tres siglos, tanto como la Roma urbana. Las Comunas de Europa apenas más de cuatro. La disolución en el macrosespacio mata a la microsociedad de la ciudad. Aunque este espacio fuera una extensión del suyo. Ninguna ciudad resiste a la destrucción de sus muros...

¿En dónde están hoy nuestras ciudades? Disueltas, abolidas. Simples nombres sobre los mapas. Cementerios del pasado. La sombra de las ciudades sobrevive al estado de fantasma en las ciudades de débil escala, en Francia, en Italia. No hay más. Las “megalópolis” de las cuales habla L. Mumford se han vuelto planetarias. Estos conjuntos inmensos perdieron la característica de las ciudades; el espacio cerrado que puebla el ardor de un dinamismo reúne, de un “nosotros” ardiente y diferenciado.

La ciudad habrá durado poco tiempo, en suma. Pero habrá vivido una existencia efímera, intensa: ésta habrá hecho germinar el conjunto de datos que consideramos con o sin razón como la adquisición definitiva del sabor humano. La brevedad de la experiencia urbana es quizá el precio que hubo que pagar para una incomparable intensidad de experiencia.